

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 47-64

ISSN: 0210-1602

## Spinoza en Santayana\*

VICENTE SERRANO

### RESUMEN

El presente artículo trata de indagar en la especial relación y recepción de la filosofía de Spinoza en la obra de Santayana a partir de lo que el propio Santayana llama especulación cósmica que ambos comparten. Esta expresión es contrastada con la noción de naturalismo a fin de determinar hasta qué punto la conexión entre ambos va más allá de los aspectos técnicos y académicos y tiene que ver con un modo de estar en el mundo que ambos representan como una anomalía en la modernidad y que Santayana expresó con la fórmula religión última.

*Palabras Clave:* Filosofía, Escepticismo, Ética, Naturalismo, Modernidad, Religión.

### ABSTRACT

This article analyzes the special reception of Spinoza's philosophy in Santayana's work. The affinity between the two philosophers around what Santayana describes as cosmic speculation is confronted with naturalism. It is concluded that this naturalism goes beyond a technical and academic position and expresses a way of life, as an anomaly in modernity that Santayana defines as ultimate religion.

*Keywords:* Ethics, Naturalism, Modernity, Philosophy, Religion, Skepticism.

Es de sobra conocida la diversidad de interpretaciones a que ha dado lugar la obra de Spinoza, desde el inicial rechazo que provocó ya en vida y la posterior consideración como perro muerto que pesó sobre su memoria durante gran parte del siglo XVIII, pasando por su esplendorosa, y no exenta de paradojas, recepción en la cultura alemana de finales del mismo siglo XVIII, hasta llegar a su recuperación para la tradición liberal o a la peculiar recepción en la tradición marxista del siglo XX, o la lectura que de él ofrece Deleuze y que tanta influencia ha ejercido en las últimas décadas. Esas recepciones han marcado también la lectura que de Spinoza se ha hecho en lengua española, de especial interés a finales del siglo XX, donde una nómina importante de autores con un conocimiento riguroso y preciso se han permitido interpretar tanto su filosofía como sus raíces y relaciones con la tradición judía española. Pero junto a esa recepción estrictamente académica o filosófica hay también una tradición vinculada a la literatura o al impacto que la obra de Spinoza ha causado más allá de los argumentos técnicos en torno a la sustancia, al panteísmo o a los problemas teológicos. Spinoza es en ese sentido un filósofo que, incluso a pesar de la forma áspera de presentar su obra, especialmente en la *Ética*, representa ese tipo de pensamiento que podríamos llamar edificante, criticado explícitamente por Hegel en el prólogo de la *Fenomenología*, es decir expresa como pocos la figura de un sabio cuya palabra reconforta e ilumina. Un filósofo que es capaz de generar un vínculo afectivo, un ateo que nos acerca a un sentimiento religioso, que conmueve y moviliza la vida al margen de la filosofía, algo impensable en Kant o en el mismo Hegel o incluso en Aristóteles. Sirva como primer ejemplo el caso del gran poeta alemán J.W. Goethe, quien afirma que más allá de otras dimensiones, lo que le interesó de Spinoza fue su visión del mundo y la quietud que le transmitía:

Aunque lo que más me interesaba era la expresión poética, que era lo que propiamente se adecuaba a mi naturaleza, no me era extraña la reflexión sobre asuntos de todo género. Este espíritu que tanta influencia había ejercido sobre mí y sobre mi manera de pensar, era Spinoza;

pues ocurrió que, después de haber recorrido en vano todas las fuentes posibles de ilustración, tropecé finalmente con la *Ética* de este hombre. No podía explicar claramente lo que había sacado de la lectura de esta obra y las cosas que me había sugerido; pero el hecho es que hallé en ella un aniquilamiento de mis turbulencias y se abrió para mí un amplio horizonte en el mundo sensible y moral [Goethe (1952), p. 151].

Otro ejemplo significativo de este tipo de recepción, esta vez casi un siglo más tarde, es la del premio nobel Romain Rolland, para quien la obra de Spinoza es como un rayo de luz iluminador. Refiriéndose a ella afirma: «todo lo que es, es en Dios. Y también yo, yo soy en Dios. De mi habitación helada, en la que cae la noche de invierno, me evado al abismo de la Sustancia, en el sol blanco del ser» [Rolland (1959) p. 36]. En lengua española el caso más relevante y notorio es tal vez el de Borges y su confesada admiración por Spinoza. Fue Borges quien acuñó una expresión que me parece especialmente adecuada como pórtico para entrar en las relaciones entre Santayana y Spinoza, o más bien para poder leer a Spinoza en Santayana, poeta él mismo y escritor, cuya admiración a Spinoza no es la única afinidad que comparte con Borges<sup>1</sup> [Savater (2012), p. 113]: la filosofía y la teología son formas admirables de la literatura fantástica.<sup>2</sup> En lo que sigue pretendo mostrar en qué medida esa frase ilustra de modo óptimo el sentido de la presencia de Spinoza en Santayana y desde ella quisiera entrar con prudencia, o más bien asomarme, al gran y hermoso edificio filosófico<sup>3</sup> y literario de Santayana para indagar el papel y el lugar de Spinoza en su obra.

Autor heterodoxo, aunque se considere a sí mismo perteneciente a lo que llama la ortodoxia del hombre corriente [Santayana (2011) p. 9], procedente de la academia, pero con la distancia suficiente para retirarse de ella en pleno reconocimiento y hacerse *pastor* de su pensamiento, las referencias a Spinoza son constantes a lo largo de toda la obra de Santayana. De él llega a decirnos en su autobiografía que es su héroe [Santayana (1987), p. 522], su modelo y maestro. Sin embargo, en la primera mención que recoge de Spinoza en esa

autobiografía, y aludiendo a una analogía hecha por Antonio Mari-chalar, mitad cumplido mitad broma, nos dice, entre su procedencia ancestral y la de Spinoza, afirma que la afinidad entre ambos depende más de lo que llama una pura especulación cósmica que de sus respectivos sistemas, respecto de los cuales reconoce diferencias y distancias:

A través del cristianismo y de la cultura del comercio, si no la sangre, algo fluyó sin duda hacia esa mitad de mi ascendencia desde la ascendencia y el verdadero hogar de Spinoza; y hay más afinidad entre nuestras mentes en la pura especulación cósmica que en cualquier vínculo local o ancestral: a pesar de mi profundo apego a su sistema de la naturaleza [Santayana (1987) pp. 11 y 12].<sup>4</sup>

Aunque en otro momento, yendo más allá de esa afinidad en la especulación cósmica, reconoce también la importante deuda que ha contraído con él para la construcción de su propia filosofía:

No intentaré describir aquí las muchas lecciones que aprendí en el estudio de Spinoza, lecciones que en varios aspectos sentaron las bases de mi filosofía. Solo diré que los aprendí del mismo Spinoza, de su *ipsissima verba*, estudiado en el original en todos los pasajes cruciales [Santayana (1987), pp. 233-234].

El núcleo de esa afinidad y de esa *pura especulación cósmica* que comparte con Spinoza lo ha denominado reiteradamente naturalismo, del cual Spinoza no es, sin embargo, el único ni el principal representante, sino solo la versión moderna de un modelo naturalista inspirado en Demócrito y Lucrecio:

Como he dicho en otra parte, considero a Spinoza como el único filósofo moderno. En la línea de la física ortodoxa, la línea que comienza con Tales. y culmina, para la filosofía griega, en Demócrito [Santayana (1987) p. 234].

Referencia esta última que remite a una obra relativamente temprana, si tenemos en cuenta su larga trayectoria, como *Tres poetas filósofos*. Allí, refiriéndose a Lucrecio, describe Santayana ese naturalismo en los siguientes términos:

Se trata de un sistema completo de filosofía: el materialismo en la ciencia natural, el humanismo en la ética. Tal fue la sustancia de toda la filosofía griega anterior a Sócrates, de aquella filosofía que era verdaderamente helénica y correspondía al movimiento que produjo las costumbres griegas, el poder griego, el arte griego —un movimiento que tendía a la simplicidad, a la autonomía y a la moderación en todas las cosas, desde el modo de vestir hasta la religión... Tal es también la sustancia de lo que puede llamarse la filosofía del Renacimiento, la reafirmación de la ciencia y la libertad en el mundo moderno realizada por Bacon, por Spinoza, por toda la corriente contemporánea que estima la ciencia por su examen de los hechos y que concibe como su ideal la felicidad del hombre sobre la tierra. Este sistema es llamado naturalismo [Santayana (1943), p. 15)].

Se trata, pues, de una noción de naturalismo que rebasa una mera posición epistemológica relativa a la ciencia natural. Y si en el texto recién citado Spinoza es mencionado junto a Bacon, unas páginas más abajo, enfatizando esa dimensión ética del naturalismo, aparece ya individualizado como máximo representante moderno de ese naturalismo:

La naturaleza no distingue entre lo mejor y lo peor, pero sí lo hace el amante de la naturaleza. Éste llama mejor a lo que, siendo análogo a su propia vida, aumenta su vitalidad y posee probablemente alguna vitalidad propia. Es el sentimiento ético de Spinoza, el más grande de los naturalistas modernos en filosofía. Y veremos cómo Lucrecio, a pesar de su fidelidad al ascético Epicuro, es arrastrado por su éxtasis poético en la misma dirección [Santayana (1943), pp. 38 y 39].

Y sin embargo con el tiempo Santayana pondrá reparos al pensamiento moral de Spinoza, a quien ve también incapaz de una aproximación estética e incluso, como veremos más adelante, los pondrá, también, a esa visión naturalista de Spinoza con la que se identifica, que le resulta insatisfactoria en el detalle. En efecto, respecto de su ética, nos dice en su autobiografía que le parece plebeya y demasiado quietista y le niega la condición de un completo humanista:

Sin embargo, Spinoza no era un completo humanista. No tenía idea de la grandeza humana ni empatía con el dolor humano. Su noción del alma era demasiado plebeya y demasiado quietista. No dejaba de ser un judío, no del Éxodo o de Los reyes, pero sí de Ámsterdam. Era demasiado holandés, demasiado mercader y artesano, con muy poco de soldado, de poeta, de príncipe o de amante [Santayana (1987), p. 235].

Un rechazo de su ética que va acompañado, además, de una reiterada crítica a una supuesta incapacidad o insensibilidad spinoziana hacia la estética [Faerna (2017) p. 382, nota 29], en un reproche que resulta inseparable del exceso de formalismo y del carácter racionalista y en el que deja constancia de una obviedad: «no es poeta por naturaleza» [Santayana (1947), p. 17].

Pero incluso desde el punto de vista de la ciencia natural y de la representación de la naturaleza, es decir, del aparente núcleo y raíz de ese naturalismo, la distancia entre Santayana y Spinoza es más grande de la que uno esperaría. En una obra coetánea de *Tres poetas filósofos*, como lo es la introducción que hace en 1910 de la edición inglesa de la *Ética*, puede leerse lo siguiente:

Al parecer, para Spinoza, había dos regiones donde la ciencia podía entrar en contacto con la naturaleza y describirla tal como, en parte, realmente es; esas dos regiones eran la física matemática y la autoconciencia. La extensión y el pensamiento (utilizando el lenguaje de Descartes que Spinoza adoptó) eran las dos provincias de la naturaleza cuyas partes podíamos examinar. La ciencia de Spinoza consistía en describir

ambas regiones del ser, estudiar la relación entre ellas y pensar cuál podría ser su relación con las demás cosas posibles. Los detalles de su especulación científica resultan ahora, aunque interesantes y magistrales, algo anticuados puesto que es difícil, para un filósofo crítico, que el rango de la física matemática sea el mismo que el de la autoconciencia; y la atrevida afirmación, que Spinoza hace por mor del sistema y de la simetría, de que hay conciencia allí donde hay extensión es tan indiscriminada y tan paradójica que no puede ser aceptada por una mente científica [Santayana, en prensa].

Ya estando en posesión de su propio sistema, la descripción que hace de la sustancia de Spinoza, que debería ser el núcleo de ese naturalismo compartido, muestra el carácter ambiguo, insuficiente y en último término inadecuado de la sustancia de Spinoza para captar en su interior la materia que está a la base del naturalismo y se muestra incapaz de encajar en la ontología de Santayana. En efecto, por un lado parece que la sustancia spinoziana debería identificarse con el reino de la materia, con la materia fundamental, en términos naturalistas, como aquello de lo que todo procede y a lo que en el fondo todo pertenece. Y así lo da a entender Santayana en el volumen de los *Reinos del ser* dedicado al *Reino de la materia*, al afirmar que, en efecto, la materia sería «algo como el universo de Spinoza, que, aunque forzado en exceso por su lógica dogmática e idealizada por su piedad tradicional es esencialmente el mundo natural, el reino de la materia» [Santayana (1930), p. 204]. Y sin embargo el exceso de lógica dogmática le impide a la sustancia spinoziana representar adecuadamente la materia, verdadero sustrato epistemológico del naturalismo, y frente a ella Santayana opta por la construcción de Aristóteles.

El lenguaje de Spinoza sobre la sustancia debe ceder, en física, al de Aristóteles [...] fue Aristóteles quien le dio el nombre de sustancia a las cosas naturales compuestas que realmente existen, mientras que Spinoza se lo otorgó a un objeto metafísico ambiguo, ahora ser puro, ahora el universo en su infinitud, en cualquier caso una unidad ideal y una

esencia incapaz de materializarse de una vez, si es que existe, en cualquier objeto natural [Santayana (1930), p. 20].

Si bien, paradójicamente esa infinitud de la sustancia spinoziana la permite comprender mucho mejor la infinitud de lo que Santayana llama el reino de las esencias:

Pero la audaz definición de Spinoza de lo que él llama sustancia como absolutamente infinita, me parece una definición perfecta y autojustificadora del reino de la esencia: porque mediante una concepción y definición como esa de un objeto probamos que es el único ser al que le atribuimos esa condición. Pero al negarle la infinitud, o negando que en él exista ningún otro objeto, entonces estamos dando nombre a esos elementos desaparecidos y a su infinitud ausente, estamos instituyendo su condición ideal y reconociéndolos como esencias [Santayana (1927), p. 21].

Todo ello parece confirmar, al menos desde un punto de vista que podríamos llamar técnico, la distancia que el propio Santayana ya confesaba en su autobiografía respecto de la obra de Spinoza. Y sin embargo un lector atento de Santayana y de Spinoza sabe que esa afinidad existe más allá de esas diferencias y que las afirmaciones acerca de su admiración a Spinoza están lejos de ser una impostura o la simple búsqueda retórica de una filiación. Y lo sabe desde una instancia que va más allá de la filosofía académica, de la que el propio Santayana tomó distancia, como sabe que eso que Santayana llama especulación cósmica compartida con Spinoza se mueve en la dirección de una recepción que no es solo estrictamente técnica y que más bien, como la filosofía misma de Santayana, tiene una dimensión que trasciende la filosofía académica y lo sitúa, como recuerda Fernando Savater, en la estirpe de Kierkegaard, Spinoza o Séneca [Savater (2012), p. 15], en una filosofía para la vida, según el subtítulo de la obra de Daniel Moreno (2007).

Y es a aquí donde creo que la frase de Borges acerca de la filosofía como género literario cobra su pleno sentido, especialmente consi-



derando que en este caso este tipo de recepción de Spinoza lo es por parte de un filósofo y si asumimos, desde esta perspectiva, que la diferencia fundamental y decisiva para la comprensión tanto de lo que les separa como de lo que comparten Santayana y Spinoza está en la palabra imaginación.<sup>5</sup> Por decirlo de una manera abrupta y directa: Santayana no es racionalista y como hemos visto rechaza la idea de una correspondencia entre extensión y pensamiento en los términos que la plantea Spinoza, como en general rechaza todo lo que vincula a la forma racionalista que adopta el sistema de Spinoza. Es por ello por lo que otorga un papel algo distinto a la imaginación en sus relaciones con la razón, siendo esta última sólo una forma de imaginación: «Al tipo de imaginación capaz de examinar todos esos intereses en su conjunto y de entender cómo se estorban o se apoyan entre sí se le llama razón» [Santayana, en prensa]. Y en otro lugar, de entre los muchos que podría, citarse: «Tanto la religión como la ciencia residen en el raciocinio imaginativo, siendo la una aspiración y la otra una hipótesis» [Santayana (2005), p. 192].

A partir de esa diferencia se hace más comprensible el modo en que Santayana se aparta desde su ontología del mismo Spinoza con el que comparte esa especulación cósmica. Para Santayana la filosofía, la poesía, el arte, la religión e incluso la ciencia no son sino distintas formas simbólicas que habitan lo que él llama el reino del espíritu y mediante las que el animal humano da forma a su *locura normal* a partir del mundo natural al que pertenece y del que depende en todo [Santayana (1996), pp. 42-49]. De este modo su materialismo y su escepticismo se combinan con un profundo y armónico respeto hacia el arte, la filosofía y la religión y todos ellos al servicio de la tolerancia y de una deseada armonía. En cierto modo y a partir de esa pertenencia común se podría decir que la filosofía, la religión y la ciencia no dejan de ser formas simbólicas diversas del animal humano mediante las que la materia se contempla a sí misma y a partir de una facultad fundamental que es la imaginación.

En *Tres poetas filósofos* expresará una articulación profunda entre la poesía y la filosofía, considerando que Lucrecio, Dante y Goethe

describen mediante una poesía excelsa sus épocas respectivas. En cierto modo el gran poema expresa en cada caso la filosofía, entendida como expresión simbólica, de cada una de esas tres épocas y parece acercarse con ello al sentido de esa frase de Borges que nos sirvió de umbral para acercarnos a la relación entre Spinoza y Santayana:

En la filosofía misma los razonamientos y las investigaciones no son sino partes preparatorias y subordinadas, medios para alcanzar un fin. Culminan en la intuición o en lo que, en el más noble sentido de la palabra, puede llamarse teoría, es decir, una firme contemplación de las cosas según su orden y valor. Tal contemplación es de tipo imaginativo. No puede alcanzarla nadie que no haya ensanchado su espíritu y amansado su corazón. El filósofo que llega a ella es, por el momento, un poeta. Y el poeta que dirige su apasionada imaginación hacia el orden de todas las cosas o hacia algo que se refiere al conjunto es, por el momento, un filósofo [Santayana (1943), pp. 19-20].

Aunque se trata de un texto de 1910, no contradice lo escrito posteriormente por él en su epistemología y en su ontología. Más bien parece contener *in nuce* lo que se desarrollará y matizará en una obra ya madura como *Escepticismo y fe animal* al establecer la distinción entre lo que llama la psicología científica y la psicología literaria y al situar a la filosofía como una forma de psicología literaria —cf. Santayana (2011), p. 293—, siendo esta última el territorio en el que habría que situar entonces su propio naturalismo, pero entonces también el de Spinoza. De ser esto así, una característica esencial de ese naturalismo descansaría en el hecho de que se reconoce igualmente ilusorio, de que se reconoce como ficción frente a ese fondo inasible en sentido literal que es el reino de la materia.

Pero esa dimensión ilusoria y a la vez inevitable sólo es pensable en una cierta condición paradójica, la de un prudente escepticismo frente a las creaciones humanas, que se combina a la vez que con una afirmación radical de la materia y de la naturaleza como un sustrato más allá de lo humano. Expresado de otro modo, ese natura-

lismo compartido con Spinoza dependería en último término de la afirmación de una ontología en sentido fuerte capaz de convivir con una versión del escepticismo en ambos. Y, en efecto, un rasgo común de los dos filósofos parece descansar en que, a partir de un sano escepticismo ante las elaboraciones de la imaginación humana, son capaces de alcanzar una afirmación radical del ser, afirmación y reconocimiento que en Spinoza es condición para cultivar el afecto de la alegría y en Santayana lo es para celebrar el mundo, por hacer uso del título de la obra de Beltrán Llavador sobre el filósofo madrileño.

Estamos acostumbrados a considerar a Spinoza el filósofo duro, que construye o reconstruye el universo mediante un modo geométrico y en forma de evidencia incontestable: habla de un tercer grado de conocimiento, de evidencia geométrica o toma su punto de partida de Dios mismo. Y sin embargo tales esas afirmaciones, procedentes de un ilustrado como él, solo cobran un sentido pleno si las aplicamos al espejismo de lo que era el conocimiento en su época, y no solo frente a la religión. En un ejercicio de escepticismo sólido y sin concesiones, en el apéndice de la parte primera de la *Ética*, Spinoza destruye la creencia en las principales herramientas de la tradición del saber que llega hasta él. Y, sin embargo, como sabemos, lejos de ser un escéptico, es autor de una de las más duras refutaciones del escepticismo. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, obra cuya versión en inglés junto a la *Ética*, introdujo Santayana en 1910, nos dice:

Esos tales, en efecto, ni siquiera se sienten a sí mismos; si algo afirman o de algo dudan, ignoran que afirman o que dudan. Dicen que no saben nada; e incluso dicen ignorar eso, que no saben nada. Y ni esto lo dicen en sentido absoluto, ya que temen confesar que existen, mientras nada saben. Por eso deben permanecer definitivamente mudos, no sea que supongan algo que tenga visos de verdad. Con ellos, pues, no se debe hablar de ciencias. Claro que, en lo concerniente a la forma de vida y a las prácticas sociales, la necesidad los ha forzado a suponer que existen y a buscar su propia utilidad e incluso a afirmar y negar muchas cosas bajo juramento [Spinoza (1988), p. 93].

Se trata de un argumento que lleva al escepticismo hasta su refutación a partir de la evidencia de lo existente. Esa es también la posición de Santayana, solo que donde Spinoza habla de la existencia de Dios o Naturaleza como una evidencia, y distingue entre un Dios filosófico, que es también Naturaleza, fuente de toda verdad y baluarte frente a cualquier escepticismo, y un Dios bíblico, producto de la imaginación y expuesto al error, porque depende de la imaginación, Santayana, no distingue entre ese Dios filosófico y el bíblico y ve en ambos un producto de la imaginación, como hemos señalado.

Situados en contextos históricos diferentes, el racionalismo ilustrado del XVIII en el caso de Spinoza, y el clima pragmatista y a la vez existencialista e igualmente ilustrado en el caso de Santayana, frente al escepticismo plantean un distinto nombre para la evidencia: Dios o la naturaleza en Spinoza, una instancia natural última que constituye el reino de la materia o de la naturaleza, en el caso de Santayana. Lo que hay detrás como freno del escepticismo es esa especulación cósmica que vimos reconocía en Spinoza y que Santayana llamaba naturalismo:

El dato es una idea, una descripción, puedo contemplarlo sin creencia, pero cuando afirmo que tal cosa existe estoy hipostasiando ese dato en presuntas relaciones que no son internas a él y adorándolo como a un ídolo o una cosa. Ni su existencia, ni la mía ni la de mi creencia ni ningún dato pueden darse en ningún dato. Todo eso son incidentes involucrados en aquel orden de la naturaleza del que me he desprendido. No son parte de lo que queda ante mí [Santayana (2005), p. 56].

La expresión «orden de la naturaleza del que me he desprendido» podría servir como condensación de ese naturalismo, un naturalismo que bien podemos llamar también materialismo existencial o pragmático, del que a su vez depende la fe animal como uno de los integrantes de esa mirada cósmica que comparte con Spinoza. Un escepticismo que no lo es únicamente respecto de la imagi-

nación religiosa, sino también respecto de la imaginación filosófica, que incluye la del positivismo de los datos o la del egotismo de la conciencia, es decir, las dos grandes corrientes de la filosofía moderna de las que se aparta Santayana y que no dejarían de ser nuevas expresiones de lo que Spinoza llamó asilo de ignorancia en el apéndice de la parte I de la *Ética*. Lo decisivo es entonces no darle un valor más allá del reconocimiento de que son fruto de la imaginación. Es decir, situarse en la *locura normal* de la que nos habla poéticamente en *Diálogos en el limbo*, que es el territorio del naturalismo y el freno al delirio, del mismo modo que la idea de Dios, entendido como naturaleza, es también el límite y el freno al delirio en el naturalismo de Spinoza. Ese es el papel y a la vez el límite del escepticismo que expresa con precisión Santayana en *Escepticismo y fe animal*. Él mismo nos recuerda, como vimos, que desde ese punto de vista naturalista Spinoza es su maestro y su modelo y el único filósofo moderno que se aproxima a su visión, por lo demás coincidente con la tradición griega que va de Tales a Demócrito, el filósofo que expresa la posición naturalista en *Diálogos en el limbo*.

Como he dicho en otra parte, considero a Spinoza como el único filósofo moderno. En la línea de la física ortodoxa, la línea que comienza con Tales y culmina, para la filosofía griega, en Demócrito [Santayana (1987), p. 234].

Pero ese naturalismo no puede entenderse entonces como una doctrina académica más basada en un naturalismo materialista [Izuzquiza (1989), p. 95]. Enmarcado en un escepticismo preventivo frente a cualquier forma de delirio y de dogmatismo, y cuyo territorio es el reino de la materia, su naturalismo se completa con una dimensión simbólica a la que se accede a través de distintas formas de la imaginación y en la que la ciencia, la poesía, el arte, la filosofía, lejos de contraponerse contribuyen a una vida espiritual mediante la que los humanos asientan y resuelven su relación con la naturaleza. De ahí que su naturalismo, lejos de consistir en una lectura re-

duccionista y cientifista posea a la vez una dimensión ética, sin duda una de sus principales deudas con el pragmatismo, y estética, y sea antes que nada una posición ante la existencia. Pero una posición, y esto me parece de especial peso para comprender su énfasis en la obra de Spinoza, que expresa en abierta contraposición a la tendencia dominante de la modernidad filosófica.

Como tal la obra de Santayana en su conjunto aparece en cierto modo como una anomalía en su contexto y lo que posee de afín con Spinoza es esa condición anómala de ambos a partir de una refutación de lo dominante en la tradición moderna asentada en la conciencia. Es lo que Santayana denomina egotismo, cuya máxima expresión ve reflejada en la tradición alemana, con la única excepción de Goethe y Schopenhauer, el primero sólo por lo que tiene de spinoziano. Y si el rasgo esencial de esa filosofía moderna es el exceso de la conciencia y la imposibilidad de encontrar el lugar del hombre en el cosmos, Spinoza constituye en esto una verdadera excepción en el seno de la modernidad:

Los primeros filósofos, los observadores originales de la vida y la naturaleza, fueron los mejores; y pienso que sólo los indios y los naturalistas griegos, junto con Spinoza, han acertado sobre la cuestión principal, la relación del hombre y de su espíritu con el universo [Santayana (2011), pp. 12-13].

Y en otro lugar:

Mi única Sion está en la cuarta dimensión, en el cielo, y está compuesta por la galaxia de todas las alegrías fugitivas y los éxtasis sinceros: un cielo que se esconde en el corazón de la tierra. Y quedo contento, como Spinoza, con mi pequeña cuota. Por eso me disgustan todas las peleas y panaceas de los moralistas políticos. Doy la espalda a los defectores y a los fanáticos de cada secta, y a esa engreída *intelligentsia* que a veces, bajo una completa incompreensión, me pide que entre en su sala [Santayana (1987), p. 253].

Es esta una posición reiterada que ya había asumido en otros términos en la introducción a la obra inglesa de Spinoza:

Todo depende de no temer la confesión de que el universo es no-humano y de que el ser humano es dependiente. El hombre que venza una vez el terror egoísta por su propia finitud, vencerá, en cierto sentido, su misma finitud. Una parte de su alma ha aceptado, por simpatía con lo infinito, el rango natural del resto de su ser. Acaso la única dignidad verdadera del ser humano sea su capacidad de despreciarse a sí mismo. Cuando obtiene esa dignidad, todas las cosas pierden su carácter amenazador y siniestro sin tener que cambiar su forma material ni su influencia material. La parte intelectual del hombre y su parte devota han hecho las paces con el mundo [Santayana, en prensa].

Llegados aquí y despejado el aparente *delirio* del racionalismo spinoziano, y las consecuencias técnicas que tiene ese modo racionalista, escolástico y mecánico de entender la sustancia, la imaginación, lejos de ser fuente de error, sería la facultad primordial del reino del espíritu. Y entonces paradójicamente esta diferencia con respecto a Spinoza sería la que mejor permite expresar en qué sentido se puede decir de Santayana que admira a Spinoza y comparte con él esa mirada cósmica y la poesía esencial que se oculta bajo el conjunto de símbolos que constituyen su sistema. Esa expresión final de la teoría como una forma de contemplación me parece el punto culminante en el que el Spinoza de Santayana reaparece de nuevo en la parte final de la *Ética* mediante el amor intelectual a Dios, recuperando la visión griega en el seno de la modernidad y siendo a la vez la expresión de una libertad consistente en el reconocimiento del lugar de lo humano en la infinitud del cosmos. Es lo que Santayana expresa en su conferencia en honor de Spinoza y con el título de «Religión última»:

Henos aquí en el ápice de la filosofía de Spinoza: ese amor intelectual de Dios, donde el espíritu ha de reconciliarse al fin con el poder univer-

sal y la verdad universal. Este amor aporta a la consciencia una intrínseca armonía para la existencia: no una armonía postulada tal como la que puede proponer una de aquellas filosofía o religiones que reposan en la fe, sino más bien una armonía auténtica y patente, en la medida en que esto es posible [Santayana (1997), p. 18].

Sorprende, sin embargo, que el mismo Santayana no pareciera reconocer plenamente lo que sí hizo Borges, posiblemente al hilo de su lectura y estudio de Santayana, a saber: la dimensión poética esencial encerrada en esa aproximación al mundo y en esa mirada cuasi mística contenida en el amor intelectual a Dios. Tal vez ante Spinoza le faltó algo de esa ironía y esa distancia que le caracterizaron frente al mundo y frente a casi todos los filósofos y no pudo evitar tomar en serio esa forma geométrica y ese racionalismo que, fruto de una época, envolvían la mirada spinoziana. O acaso fue Spinoza el que no supo ver que su razón, o incluso su Dios, tenían más de poesía que de geometría. Borges, más poeta que filósofo, nos cuenta en cambio que encontró en Estados Unidos un libro titulado *On God* en el que estaba todo Spinoza, pero sin el andamio geométrico.

*Instituto de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Austral de Chile  
Campus Isla Teja SN  
5090000-Valdivia (Chile)  
E-mail: vicente.serrano@uach.cl*

#### NOTAS

\* El presente trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt Regular 323445 Poesía y sistema. La doble recepción de Spinoza en los inicios del idealismo alemán

<sup>1</sup> Una frase esa a la que tal vez no sea ajeno su conocimiento de la obra de Santayana y de aspectos de la misma que la harían comprensible, incluida su admiración común a Spinoza o el paralelismo que se puede encontrar entre lo que Santayana llama el reino de la esencia y el relato de Borges *Pierre Menard, autor del Quijote* —cf. Beltrán (2002) pp.190-191—, o incluso también el titulado *La*



*Biblioteca de Babel* —cf. Faerna, «Santayana, o la ilusión de la mirada», en Beltrán, Garrido, Sevilla (2011), pp. 133-134—. Para una aproximación panorámica y detallada de las relaciones entre Borges y Santayana remito a Vicente Cervera Salinas «El *Sur* de Santayana» en Beltrán, Garrido, Sevilla (2011), pp. 69-91.

<sup>2</sup> Esta frase aparece también en un breve texto bajo el título *Unas notas* en el que la idea de infinitud de la sustancia es puesta en estrecha relación con el universo platónico, en un cruce que evoca en un lector atento una cierta analogía con el reino de las esencias de Santayana: «La filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas. En efecto, ¿qué son las noches de Sherezade o el hombre invisible, al lado de la infinita sustancia, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza o de los arquetipos platónicos?» [Borges (1989) p. 340].

<sup>3</sup> Para un acercamiento sistemático y preciso de la no siempre fácil obra de Santayana remito a tres monografías que parecen ineludibles, la de Izuzquiza (1989), la de Beltrán Llavador (2002) y la de Moreno (2007), además de a dos libros colectivos que recogen un amplio espectro de temas y perspectivas como son los de Muñoz, J. y Martínez, J.M. (2008) y de Beltrán, Garrido y Sevilla (2011).

<sup>4</sup> La traducción de este pasaje es nuestra, como la de todas aquellas citas en las que la referencia remita a alguna edición en lengua inglesa de las obras de Santayana.

<sup>5</sup> Esa discrepancia en torno a la imaginación es la que le lleva incluso a afirmar, sorprendentemente, que no se considera un seguidor de Spinoza en lo referente a su ideal de la vida humana [Anderson (2009), p. 14].

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, D. (2009) «Santayana and Spinoza on Philosophic Liberty», *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 27, 2009, pp. 9-17.
- BELTRÁN LLAVADOR, J. (2002) *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*. Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- BELTRÁN, J. GARRIDO, M. y SEVILLA, S. (eds.) (2011) *Santayana: un pensador universal*. Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- BORGES, J.L. (1989). *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé.
- FAERNA, A. (2017) «La huella de Spinoza en George Santayana» en CÁMARA, M.L. y CARVAJAL, J. (eds.) (2017). *Spinoza y la antropología en la modernidad*. Hildesheim, Olms, pp. 375-384.
- GOETHE, J.W. (1952) *Memorias del joven escritor*. Madrid, Espasa Calpe.

- IZUZQUIZA, I. (1989) *George Santayana o la ironía de la materia*. Barcelona, Anthropos.
- MORENO, D. (2007) *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*. Madrid, Trotta.
- MUÑOZ, J. y MARTINEZ, FJ. (eds.) (2008) *El animal humano*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- ROLLAND, R. (1959) *Le voyage intérieur (Songe d'une vie)*, París, Albin Michel.
- SANTAYANA, G. (1927) *The Realm of Essence*. New York, Scribner's Sons.
- (1930) *The Realm of Matter*. New York, Scribner's Sons.
- (1942) *El egotismo en la filosofía alemana*. Edición y notas de Vicente P. Quintero. Buenos Aires, Imán.
- (1943) *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*. Traducción de José Ferrater Mora. Buenos Aires, Losada.
- (1947) *La idea de Cristo en los evangelios*. Traducción de Demetrio Náñez. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (1987) *Persons and Places: Critical Edition*. Cambridge, The MIT Press.
- (1996) *Diálogos en el Limbo*. Traducción de Carmen García Trevijano y Prólogo de Manuel Garrido. Madrid, Tecnos.
- (1997) «Religión última». En *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana* 3, 1997, 13-23.
- (2005) *La vida de la razón o fases del progreso humano*. Adaptación, notas y anexos de José Beltrán Llavador. Traducción de Aida A. De Kogan. Madrid, Tecnos.
- (2011) *Escepticismo y fe animal*. Traducción de Ángel Faerna. Madrid, Machado Libros.
- (en prensa) Introducción a Baruch Spinoza, *Ethics and «De Intellectus Emendatione»*, en *Ensayos de historia de la filosofía*. Selección y traducción de Daniel Moreno. Madrid, Tecnos.
- SAVATER, F. (2012) *Acerca de Santayana*. Valencia, Universidad de Valencia.
- SPINOZA, B. (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Edición y traducción a cargo de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.